

JENS HERLTH

Czesław Miłosz w poszukiwaniu innej historyczności

Czesław Miłosz, wypowiadając się na temat literatury polskiej, niejednokrotnie wyróżniał pewną jej cechę, a mianowicie skłonność do historyzmu oraz jej fascynację historycznością i nieustanne zajmowanie się tym zagadnieniem. Chodziło mu właśnie o „historyczność”, a nie o samą historię: nie tyle o wydarzenia dziejowe (*bistoire événementielle*), ile o skutki pojmowania otaczającego nas świata będącego w ruchu, podlegającego procesom zmian i przewartościowań, tzn. zwłaszcza o to, co Miłosz, odwołując się do Giambattisty Vica (przez pośrednictwo Stanisława Brzozowskiego), nazywa historyzmem, a ściślej: *storicismo polacco*¹.

Należy zauważyć, że historyczność nie interesuje Miłosza wyłącznie pod względem teoretycznym. Otwiera się tu pewna perspektywa życiowa. W swoich wierszach i esejach stara się on rozpatrywać egzystencję ludzką przez pryzmat wymiaru historycznego i zawsze z tym kojarzona jest jakaś nadzieja na osiągnięcie innej, pełniejszej egzystencji. Z jednej strony historia to dla Miłosza sfera zagrażająca, np. podsumowując przeżycia lat wojennych, pisze, że jego pokolenie zostało „wystawione na wiatry historyczne”². Z drugiej jednak strony egzystencja ludzka, która odbywa się w chronionej od tych wiatrów idyllicznej ciszy, wydaje mu się bezwartościowa, nawet nieludzka. Życie jednostki uzyskuje wartość i sens jedynie przez jego połączenie z historią. Ono jest pozbawione tego sensu, jeśli toczy się w „mał[ych] ogródk[ach] oszczędzon[ych] przez zmien-

¹ C. Miłosz, *Ręk myśliwego*, Kraków 1991, s. 36. Por.: „Istnieje w literaturze polskiej ciągłość medytacji historycznej, istnieje *storicismo polacco*” (C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Paryż 1962, s. 45).

² C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów...*, s. 43.

ność wydarzeń”³. Właśnie tu trzeba szukać klucza do postawy krytycznej Miłosza wobec współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, widocznej u niego już w latach 30. i nasilającej się w pierwszych dekadach po II wojnie światowej.

Tę postawę krytyczną można określić mianem antynowoczesności lub — jak to często robił sam Miłosz — katastrofizmu, nie to jednak będzie przedmiotem dalszej analizy. Chciałbym tylko pokazać, iż rozmyślanie o kulturze u Miłosza muszą być rozpatrywane w kontekście filozofii historii i że klucza do rozumienia tego, co Miłosz sformułował w dziełach takich jak *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, *Ziemia Ulro*, a nawet i *Świadeństwo poezji*, należy szukać — nie zapominając o tekstach poetyckich — w jego koncepcji historyczności, którą nazywam tu inną historycznością. Pod tą formułą będę podsumowywał teoretyczne oraz poetyckie próby rozwiązania konfliktu między aspektem zagrażającym i aspektem sensotwórczym⁴ idei historyczności, podjęte przez autora *Poematu o czasie zastygłym*. Człowiek może wobec historii przyjmować (może być do tego zmuszony) postawę pasywną — wtedy historia staje się „sztywna i uroczysta” i „przygniata [...] nas swoim ciężarem”⁵. Z innej jednak strony wejście w strumień historii to — jak się wyraził Miłosz w odczynie dla młodych stypendystów w „Collège de l’Europe libre” w roku 1957 — „to help make history, to live in historical time, that is the thing”⁶.

W słynnym fragmencie z *Traktatu poetyckiego* (1957) Miłosz formułuje swoją postawę wobec zmienności historycznej:

[...] Czemuż wołać,
 Że historyczność niszczy nam substancje,
 Jeżeli ona właśnie jest nam dana,
 Muza siwego ojca, Herodota,
 Jako broń i instrument. Choć niełatwo
 Użyć jej wreszcie i tak spotęgować,
 Że niby ołów z czystym centrum złota
 Posłuży znowu na ratunek ludzi⁷.

³ C. Miłosz, *Wielkie pokuszenie. Bieliński i jednorożec*, Toruń 2002, s. 43.

⁴ Pisząc o literaturze polskiej, Miłosz konstatuje, że „kto z tej literatury się wywodzi, dostaje w podarunku czas znaczący” (C. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Kraków 2006, s. 328).

⁵ C. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Kraków 2001, s. 329.

⁶ C. Miłosz, *Problems of Modern Youth*, w: *The Absent Countries of Europe. Lectures held at the Collège de L’Europe libre. VIth Summer-Session (6 August — 6 September 1957) in Strasbourg-Robertsau*, Bern 1958, s. 35–36 („pomagać tworzyć historię, żyć w czasie historycznym, o to chodzi [...]” — przeł. J.H.).

⁷ C. Miłosz, *Traktat poetycki*, w: *Wiersze*, t. 2, Kraków 2002, s. 238.

W swoim komentarzu do wydania amerykańskiego *Traktatu poetyckiego* Miłosz tę koncepcję objaśnia:

[...] wycucie historii — zdawanie sobie sprawy z tego, że historyczność jest cechą wszystkich zjawisk połączonych z człowiekiem — żąda nowego sposobu myślenia o gatunku ludzkim. Kiedy spostrzegamy, że upływ czasu niszczy nasze pewniki, ukazując ich względną tylko wartość, naszą pierwszą reakcją jest wycofać się do forticy Bytu, do wiecznych i jakby urzeczowionych idei Dobra, Prawdy i Piękna, tak żeby uchronić nas od przeżerającego wszystko powszechnego ruchu. W trzecim rozdziale poematu narrator mówi o przeciwieństwie pomiędzy *être* i *devenir*. Tutaj jest mowa o podobnym przeciwieństwie, co prowadzi do wniosku, że trzymać się *être* (z politycznymi implikacjami) to skazywać się na przegraną wcześniej czy później. Filozoficzna postawa narratora jest w pewnej mierze bliska pragmatyzmowi Richarda Rorty, jakkolwiek poemat był napisany na długo przed ukazaniem się książek Rorty'ego. Narrator jest przekonany, że ten nowy, elastyczny sposób myślenia posłuży do „uratowania ludzi” i pozwoli mieć nadzieję na przyszłość [...] ⁸.

Z tego komentarza wynika, że problem historyczności, problem zniknięcia substancji, dotyczy przede wszystkim koncepcji człowieka. Miłosz pyta tu, czy należy akceptować to, że w pewnych warunkach rozwoju historycznego nasze myślenie o człowieku podlega zmianom, że nie ma stałych, pozahistorycznych gwarancji dla naszych wartości i dla naszego obrazu człowieka.

Możliwym rozwiązaniem tego dylematu byłby prosty odwrót od myślenia historycznego, a przynajmniej od myślenia bazującego na założeniu esencjonalnego pojęcia dziejów, które historii przypisuje koherencję, sens i kierunek. Widocznie jednak dla

⁸ Ibidem, s. 238–239. Por.: C. Miłosz, *A Treatise on Poetry*, przeł. C. Miłosz, R. Hass, New York 2001, s. 117–118. Nawiązanie do pozycji Richarda Rorty'ego jest zrozumiałe ze względu na datę wydania komentarza (2001), wprowadza jednak w błąd dotyczący intencji filozoficznych „narratora” traktatu. W niniejszym artykule postaram się udowodnić, iż rozmyślenia Miłosza o historyczności z doby powojennej aż do wczesnych lat 80. muszą być usytuowane w kontekście paradygmatu historii filozofii, w ramach którego dziejom przypisuje się koherencję i sens, a nawet pewien potencjał zbawienny. Z tym paradygmatem pragmatyzm Rorty'ego nie ma prawie nic wspólnego. Z drugiej jednak strony, kwestia pewnej zbieżności późnego Miłosza (już nie „narratora” *Traktatu poetyckiego*) z rozważaniami amerykańskiego filozofa wydaje się całkiem owocna. Przypomnę tylko, że Rorty nazwał Václava Havla oraz innych sygnatariuszy „Karty 77” autorami „nowego przykładu poezji społecznej, poezji nadziei społecznej” (R. Rorty, *The End of Leninism, Havel, and Social Hope*, w: *Truth and Progress. Philosophical Papers*, t. 3, Cambridge 1998, s. 243: „the poetry of social hope”). Por.: idem, *Philosophy and Social Hope*, London 1999.

Miłosza podobna strategia jest wykluczona, o czym świadczy jego polemiczny rozrachunek z myślą konserwatywną, czyli reakcyjną („wycofać się do fortecy Bytu”)⁹. Dla Miłosza nieakceptowanie ruchu byłoby po prostu absurdalne, ponieważ to postawa odrzucająca uzmysłowienie sobie prawdziwej rzeczywistości procesu historycznego — a rzeczywistość takiej koncepcji historii jest dla Miłosza nie do zakwestionowania.

Kilka lat później, w rozdziale *Tygrys* ze zbioru esejów *Rodzina Europa* (1959), Miłosz znów podejmuje problem ruchu i bytu, zastanawiając się nad znaczeniem tej antynomii dla własnej postawy filozoficznej i egzystencjalnej. Wspominając o rozmowach prowadzonych w powojennym Paryżu z Tadeuszem Krońskim, specjalistą znającym doskonale koncepcje Georga W. Hegla, Miłosz pisze:

W Ameryce sprzeciw odrzucał mnie na stronę ruchu, tu, w rozmowach z nim, na stronę bytu i próbowałem postawić diagnozę. Kto powierzy się tylko ruchowi, zniszczy siebie. Kto zlekceważy ruch, zniszczy siebie też, tylko inaczej. Takie jest, mówiłem sobie, samo sedno mego przeznaczenia, przez całe życie — nie móc zadowolić się ani jednym, ani drugim i chwilami tylko chwytać jedność tych przeciwieństw¹⁰.

„[...] chwilami tylko chwytać jedność tych przeciwieństw” — tak brzmi określenie programu rozstrzygnięcia wielkiego paradoksu naszego czasu, czyli nowoczesnej świadomości historycznej. Warto zanotować, że niemal identycznych słów Miłosz używa, kiedy w swojej rozprawie o Brzozowskim próbuje odnaleźć „klucz do biografii intelektualnej” autora *Legendy Młodej Polski*...: „Wszystko zagarnąć, objąć, umieścić w balansie przeciwieństw [...]”¹¹. Istotne wydaje się również to, że określenie postawy filozoficzno-życiowej Brzozowskiego wydedukowane jest z fragmentu jego *Idei*..., w którym analizowana jest dyspozycja filozoficzno-życiowa Hegla¹². Brzozowski mówi tu o stosunku między poczuciem momentu a paralelnie toczącymi się innymi procesami i treściami w świadomości niemieckiego filozofa:

Hegel musiał *czuć*, że nie można żyć inaczej, jak on żyje w danym momencie. W chwili każdego jego zainteresowania budziła się wła-

⁹ Por.: „Reakcjonista nie ogarnia ruchu” (C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1999, s. 221).

¹⁰ C. Miłosz, *Rodzina Europa*, s. 308–309.

¹¹ C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów...*, s. 63.

¹² Ibidem, s. 62.

dza wszystkich innych zainteresowań: *sam moment* przeżywany nie stawał się konkretnym, gdyż budził poczucie konkretności innych wykluczających go momentów¹³.

W tym przytoczonym w rozprawie *Człowiek wśród skorpionów...* fragmencie artykułu *Anty-Engels* (1910) Brzozowski omawia problem „obszaru kompetencji” filozofii Hegla, czyli zastanawia się, jak się wyraża „zakres widzenia i zakres ślepoty”¹⁴. W świadomości Hegla moment jest nieustannie zagrożony przez otaczającą, usuwającą go w cień rzeczywistość społeczną, dziejową, której efekty wnikają w umysł podmiotu. Takie rozwiązanie konfliktu między bytem i ruchem całkiem nieprzypadkowo przypomina pewną figurę poetycką Miłosza. To samo, co — według Brzozowskiego — Hegel osiągnął, tworząc „całe tomy suchych rozumowań”, Miłosz stara się zrealizować przez poezję: dostrzegać „w każdej treści życie wszystkich innych”¹⁵, niczego nie wykluczać, ratować wszystko w spójnie pojętym spojrzeniu poetyckim.

W wielu kluczowych poematach Miłosza znajdujemy pewne sytuacje rozłamu, nagłego otwarcia perspektywy, chwilowej harmonii w zbawiennej syntezie, gdzie stykają się dwie sfery świadomości: byt i ruch. To spotkanie z reguły przybiera formę epifanii poetyckiej, jak na przykład w słynnym wierszu *Mittelbergheim* z roku 1951:

Przeżyłem wiele lat i jak w tym śnie
Czułem, że sięgam ruchomej granicy,
Za którą spełnia się barwa i dźwięk
I połączone są rzeczy tej ziemi¹⁶.

W rozmowie z Renatą Gorczyńską Miłosz później określił ten tekst jako „wiersz rekonwalescencji”¹⁷. Przedstawia on sytuację przerwy — podróżnik znalazł spokój w odległym miejscu, daleko od przymusów świata historycznego. Jest to sytuacja syntetycznej **pełni**, chwilowego połączenia przeciwieństw, zniesienia dualizmu ruchu i bytu. Charakterystyczne, że jednocześnie otwiera się perspektywa na inny (wyższy) poziom poznania, za-

¹³ Ibidem, s. 63. Por. S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Kraków 1990, s. 318.

¹⁴ Ibidem, s. 317–318.

¹⁵ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii...*, s. 320.

¹⁶ C. Miłosz, *Mittelbergheim*, w: *Wiersze*, t. 2, s. 139.

¹⁷ C. Miłosz, R. Gorczyńska, *Rozmowy. „Podróżny świata”*, Kraków 2002, s. 110.

powieź wielkiej syntezy, która jednak jest dostępna tylko w tej niestabilnej, przelotnej chwili epifanicznej. Unieruchomienie zniszczyłoby to połączenie między dwoma sferami. Taki sam obraz znajdujemy w wierszu *Notatnik: Brzegi Lemanu* z roku 1953:

[...] A kto w tym, co jest,
Znajduje spokój, ład i moment wieczny,
Mija bez śladu. Godzisz się, co jest,
Niszczyć i z ruchu podjąć moment wieczny
Jak blask na wodach czarnej rzeki? Tak¹⁸.

Kto, zwracając się do „chwili”, mówi: „Trzymaj się — jesteś piękna”¹⁹, ten opuszcza paradygmat historyczny, ten istnieje w świecie bezhistorycznym. Taka postawa dla Miłosza jest nie do przyjęcia; rzuca się on raczej w paradoksalną grę przeciwieństw, przedstawioną tu w obrazie przelotnego blasku „na wodach czarnej rzeki”. Pogodzenie bytu i ruchu zdaje się możliwe tylko w krótkiej chwili podniecenia poetyckiego.

To samo zagadnienie zmienności i substancji komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy jest rozpatrywane w kontekście rzeczywistości społecznej, postępu technicznego, rozwoju nauki. W rozmowie z Aleksandrem Fiutem Miłosz konstatuje:

Problem w tym, że trudno opierać się zmianie, opierać się historyczności, w której jesteśmy dzisiaj. Żyjemy w świecie ostatecznie pohegrowskim i wpływy zmienności, pojęcia zmienności, są olbrzymie. Więc trudno zamknąć się w fortocy, w okopach Św. Trójcy, w imię esencji, w imię nieruchomości. Zaprzeczać tej zmienności, która jest wszędzie, która nas wszędzie podgryza. Nie mówiąc już o wpływach nauk przyrodniczych, o wpływie teorii ewolucji. Nie zdajemy sobie sprawy, do jakiego stopnia jesteśmy urobieni tą całą biologią, jakiej nas uczą. Więc to jest sprawa, powiedzmy, strategii także. Spróbować. A może właśnie z historyczności, może właśnie z poddania się tej historyczności, można uchwycić jakąś esencję człowieka?²⁰

Ale jak można dotrzeć do esencji człowieka poprzez zmienność historyczną? Jaki jest to model historyczności, który stwarza, a nie niszczy wartości? Warto zaznaczyć, że podstawowym przeciwnikiem Miłosza w tej sytuacji jest ten sam Pankracy,

¹⁸ C. Miłosz, *Notatnik: Brzegi Lemanu*, w: *Wiersze*, t. 2, s. 163.

¹⁹ J.W. Goethe, *Faust*, cz. 1 i 2, przeł. F. Jezierski, Warszawa 1880, s. 67.

²⁰ *Czesława Miłosza autoportret przekorny* [rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut], Kraków 1994, s. 75–76.

razem z symbolizowanym przez niego światem nowoczesności, przeciw któremu walczył już reakcjonista Henryk z *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego: ideologia usamodzielnionego postępu, która z historii robi carstwo konieczności, która legitymuje manipulacje człowieka przez odsyłanie go do jakiegoś rozsądku istniejącego poza jego zasięgiem, od niego niezależnego. Podstawowe zło tkwi w tym, co Miłosz nazywa panowaniem historii. Jest to jednoczesne poddawanie się człowieka historii jako nadrzędnej sile i uzurpacja historii przez człowieka, próba zawładnięcia historią, panowania nad nią. Kiedy człowiek bierze w swoje ręce historię, to właśnie on ją pozbawia wszelkiej transcendencji.

Tylko ślepi mogą nie widzieć tragicznej sytuacji, w jakiej znalazł się gatunek ludzki, kiedy zapragnął wziąć swoje losy we własne ręce i usunąć przypadek. Ukorzył się przed Historią — a Historia jest okrutnym bóstwem²¹.

To okrucieństwo jest okrucieństwem człowieka, który instrumentalizuje historię i posługuje się nią jako legitymacją przemocy politycznej, a więc terroru. Hrabia Henryk to zrozumiał i dlatego sprzeciwiał się Pankracemu — przedstawicielowi nowoczesnej filozofii historii, ideowemu prekursorowi marksizmu i komunizmu.

Ale to jest tylko pierwszy przeciwnik Miłosza. Już w *Zniewolonym umyśle* (1953) poeta założył, iż reakcyjne wycofanie się z procesów historycznych, próba ratowania wartości i esencji człowieka przez zamykanie ich do swego rodzaju inkubatora²², gdzie mogłyby przetrwać do jakiejś nieokreślonej epoki w dalekiej przyszłości, nie jest strategią możliwą w warunkach wieku XX. Miłosz zdaje sobie sprawę, że obie przytoczone tendencje, „ubóstwienie historii” i „negacja historyczności”, doprowadzają do zniszczenia esencji człowieka²³. Dlatego Miłosz szuka strategii wyjścia z dylematu. Zamierza ratować esencję człowieka za pomocą **zwiększenia** historyczności. Jakim sposobem jednak można osiągnąć ten cel, nie padając ofiarą tego,

²¹ C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 238.

²² Por. J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachodniej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, Toruń 2001, s. 85.

²³ Por.: „W Gombrowiczu widzę niebezpieczną skłonność, a znam ją, bo ta sama jest we mnie. Jest to skłonność do szukania *drugiego brzegu* historii. Jak wysuszająca, jak zgubna, jak upadająca na dalszą metę jest służba historyczności (*historicité*) wiem dobrze. Ale jaką pustkę, jaką niemoc, jaką niemotę powoduje wyrzeczenie się tej służby, wiem też”. C. Miłosz, *Gombrowiczowi*, „Kultura” 1953, nr 10/72, s. 12.

co Miłosz w liście do Gombrowiczowa nazwał „zabójcz[ą] *hystoricité*”²⁴? Jak człowiek może być aktywnym i świadomym siebie uczestnikiem procesu historycznego — i nie stać się przy tym uzurpatorem tego procesu? Jak człowiek może zmieniać siebie i warunki społeczne, które go otaczają, zachowując przy tym podstawowe wartości stanowiące o formie i treści samego obrazu człowieka?

Krzysztof Zajas uznał, że Miłosz zmierzał do „przełamani[a] hegemonii historyczności”, co byłoby „równoznaczn[e] z przywróceniem właściwej proporcji, gdyż to człowiek jest podmiotem dziejów, a nie same dzieje”²⁵. On w Miłoszu widział nawet przeciwnika historyzmu²⁶. Ale podobna „opozycja historii i poezji”²⁷ jest nie do pogodzenia z podstawowymi intencjami myśli poety. Przypomnijmy tylko, że według Miłosza historyczność ma stać się „naszą bro[ni]ą i instrument[em]”²⁸. W rozmowie z Aleksandrem Fiutem autor *Traktatu poetyckiego* wyraził się jednoznacznie: „Nie jestem przeciwko historyczności, lecz wierzę, że kiedy następuje nasycenie historycznością, odbywa się niejako przejście na drugą stronę”²⁹. Znowu dostrzegamy figurę nasycenia, czyli wypełnienia, oraz możliwość raptownej zmiany, moment epifaniczny, którego się nie da uchwycić: jak możemy sobie wyobrazić tę drugą stronę, ten zbawienny potencjał historyczności?

Sam Miłosz niejednokrotnie podkreślał, iż w poszukiwaniu **innej** idei historyczności, idei, która by pozwoliła zintegrować szanse i uniknąć ryzyka nowoczesnej myśli o postawie człowieka wobec historii, dotarł do pism Brzozowskiego i tam ją znalazł. Tak mówi w rozmowie z Górczyńską:

[...] w historyczności jest nasza nadzieja. W tym [...] *storicismo polacco*, jak mawiał Brzozowski, widząc początek nowej filozofii u Giambattista Vico, bo historia jako czas, ale czas pamiętany, jest czymś innym niż czas natury. Nasza nadzieja jest we wzmocnieniu [...] historyczności, a nie w ucieczce do Tomasza z Akwinu³⁰.

²⁴ Ibidem, s. 13.

²⁵ K. Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997, s. 86.

²⁶ Ibidem, s. 112.

²⁷ Ibidem, s. 86.

²⁸ C. Miłosz, *Traktat poetycki*, w: *Wiersze*, t. 2, s. 239.

²⁹ Czesława Miłosza *autoportret przekorny*, s. 363.

³⁰ C. Miłosz, *Podróżny świata*, s. 145. Por.: C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów...*, s. 72; idem, *Życie na wyspach*, Kraków 1997, s. 127.

W rozprawie *Człowiek wśród skorpionów...* Miłosz konstatuje:

Nikt w historyzmie nie posuwał się tak daleko jak on [Brzozowski]: cała jego filozofia jest ściśle *antropocentryczna*, jej samą istotą jest ostre przeciwstawienie człowieka, a więc historii, naturze³¹.

Wszystko wskazuje na to, że w dorobku filozoficznoeseistycznym Brzozowskiego mamy szukać rozwiązania paradoksalnego — według Miłosza — problemu filozofii historii, a mianowicie odpowiedzi na pytanie, jak możemy przypisywać sens samej historii, a w niej — pozycji człowieka. Historyzm Brzozowskiego jest dla Miłosza modelem przeciwnym do marksistowskiej filozofii historii, w której on (za Brzozowskim) dopatruje się pseudonaukowego, biologistycznego światopoglądu. Natomiast Miłoszowi chodzi o to, żeby znów usytuować człowieka w centrum procesu historycznego. Jednocześnie dostrzega w piarstwie Brzozowskiego udane połączenie tradycyjnokatolickich elementów z myśleniem historycznym, które jest odpowiedzią na wymagania nowoczesności, nie odmowną, nie wycofaniem się, lecz próbą integracji. Dla późnego Brzozowskiego zaś katolicyzm przedstawiał sobą udaną formę instytucjonalizacji światopoglądu historycznego. Tak czytamy w *Człowieku wśród skorpionów...*:

Co do Kościoła, Brzozowski przyznawał, że „katolicyzm jest jedy-ną próbą historycznego światopoglądu ucieleśniającego się w instytucjach i faktach kulturalnych — to jest jego trwałą i wielką zasługą”³².

Zarysowuje się tu możliwość przewyciężenia przymusów ideologicznych niby założonych w samej strukturze myślenia katolickiego. I Brzozowskiemu, i Miłoszowi chodzi zarówno o wyzwolenie myśli historycznej katolicyzmu z rąk prawicy nacjonalistycznej (która ją zmonopolizowała), jak i o wyzwolenie filozofii historii z rąk zabójczych koncepcji marksistowskich.

W ujęciu Brzozowskiego historia jest zarazem zależna i niezależna od człowieka. Człowiek musi się odróżnić od historii, żeby móc ją teoretycznie pojąć. Ale właśnie dlatego w ramach

³¹ C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów...*, s. 39.

³² Ibidem. Por.: „[...] a przecież ta to właśnie zasada, że najgłębsza prawda człowieka, stosunek jego do Boga jest w istocie swej rozwijającym się faktem historycznym, stanowi podstawę naszej wielkiej religii zachodniej, *rzymskiego katolicyzmu*”. S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem roman-tycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007, s. 286.

„twórczej koncepcji” historycznej Brzozowskiego opanowanie człowieka przez uniezależnioną od niego historię jest wykluczone. Jego koncepcja bowiem ma raczej integrować skomplikowany proces stawania się historycznym z refleksją nad tym, co historyczne. Stanowisko historyczne wyzwala nas, jeżeli je przyjmujemy jako świadomie wybrane, którego celem jest wyzwolenie wszystkiego tego w nas, co jest twórcze, kreatywne i odróżnienie go od tego, co nim nie jest³³. Historia nabiera sensu tylko przez naszą twórczą interpretację. „Historyczny dogmatyzm” natomiast opróżnia ją i zostawia bez świadomego przyswojenia, czyli bez interpretacji. Czytamy w artykule *Monistyczne pojmowanie dziejów* (1904) z tomu *Kultura i życie*:

Wynikiem natomiast historycznego dogmatyzmu jest obezwartoscowanie wszystkiego, uczynienie z tego, co jest zadaniem naszym i przedmiotem czynu — napisanego już i co najwyżej nie odczytanego jeszcze rozdziału dziejów³⁴.

„Zabójcza historyczność” Miłosza bezpośrednio wynika z historycznego dogmatyzmu. Ona uzurpuje człowieka przez reifikowaną ideę historii. Jeżeli nie pojmujemy, że stanowisko historyczne jest (musi być) świadomie wybraną perspektywą świata, wtedy ryzykujemy jego transformację do obiektywnej, esencjalnej kategorii rzeczywistości, wobec której możemy się zachować tylko pasywnie. Wtedy „[r]zeczywistość staje się dziejami, tak jak przedtem stała się przyrodą”³⁵.

Właśnie tu zapisany jest klucz do innej, wartościowej historyczności w myśleniu Miłosza. Dla niego nasze pojmowanie dziejów przebiega wąską granią między nadzieją a porażką. Ratuje nas — potencjalnie — tylko to, że człowiek sam decyduje o swoim pojmowaniu historii. Decyzja o tym, czy historia będzie zobiektywizowana czy zhumanizowana, została przez Brzozowskiego złożona w ręce samego człowieka. Brzozowski zresztą pisze o „pr[ó]b[ie] transcendentalnej dedukcji historii”³⁶. Możemy więc skonstatować, że remedium na „złą historyczność” było sformułowane przez Brzozowskiego już w 1904 r., więc na samym początku stulecia, w którym okrutne aberracje tej ideologii

³³ Por.: „Historyczność jest w nas, nie możemy jej z siebie wykluczyć, ona wyzwala i zostaje wyzwolona”. S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy...*, s. 287.

³⁴ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, wstęp A. Walicki, Warszawa 1973, s. 341.

³⁵ Ibidem, s. 340.

³⁶ Ibidem („nasza próba transcendentalnej dedukcji historii”). Por. ibidem, s. 343.

spowodowały wiele cierpień, na które Miłosz z kolei reagował w swych tekstach eseistycznych i poetyckich.

Idee Brzozowskiego, przynajmniej potencjalnie, ratują nas od „zabójczej *historicité*”, ale zostaje jeszcze kwestia ich zdolności do rozstrzygnięcia innego problemu myśli historycznej w dobie nowoczesnej: jak wartości (a z nimi istota człowieka) mogą być gwarantowane wobec zmienności historycznej? Kto nie chce „wycofać się do forticy Bytu”, musi — chcąc nie chcąc — szukać rozwiązania problemu w mobilizacji, w uruchomieniu samej idei wartości, samej istoty człowieka. Taką drogę wybrał Stanisław Brzozowski. Jego koncepcja historyczności jest związana z maksymalnie elastycznym pojęciem wartości. Jeżeli, jak zakłada Brzozowski w artykule *Monistyczne pojmowanie dziejów*, dzieje muszą być ujmowane jako rezultat zakończzonego procesu twórczego³⁷, nieunikniona jest wzajemna korelacja między sferą historyczności a pojęciem wartości: „Nie może być zaliczone do dziejów nic, co nie jest uznane przez nas za wartość potencjalną przynajmniej, za coś, co było, a zatem mogło być, może być wartością”³⁸.

W ten sposób historia staje się skarbnicą wartości. Mimo tej trochę irytującej metaforyki nie mamy jednak tu do czynienia z defensywną, reakcyjną ideą wartości: tylko „historyzm dogmatyczny” dewaloryzuje³⁹. Dla Brzozowskiego natomiast nie istnieją wartości obiektywne, martwe. Nawet wartości przechowywane w skarbnicy historii muszą być rozumiane jako potencjalne. „Dzieje są jedyną dziedziną, w której wartości nie objęte jeszcze przez aktualnie ziszczane treści — ocalone i zabezpieczone być mogą”⁴⁰. Ta osobliwa postawa wobec historii u Brzozowskiego staje się jeszcze jaśniejsza, gdy zdamy sobie sprawę z zasadniczej roli, która została przydzielona dwom pojęciom, a mianowicie „wyodrębnieniu” i „solidarności”. Przyjmując stanowisko historyczne wobec pewnej treści z przeszłości, „wyodrębniamy się” względem niej, ale jednocześnie pojmujemy ją jako coś, co potencjalnie „może być przedmiotem czynnego, wartościującego stanowiska”⁴¹, czyli odczuwamy wobec niej „solidarność”. Cały problem świadomości historycznej i pozycji człowieka w historii kształtuje się przez pojęcie wartości: „Kto jest twórcą i kowaczem wartości, kto pojmuje przyszłość nie jako potok, unoszący bezsilne marionetki ludzkie, lecz jako

³⁷ Ibidem, s. 337.

³⁸ Ibidem, s. 341–342.

³⁹ Ibidem, s. 343.

⁴⁰ Ibidem, s. 342.

⁴¹ Ibidem.

zadanie, dla tego wszystko wchodzi w stosunek z wartością”⁴². Przez swoją elastyczność to pojęcie odpowiada wymaganiom epoki nowoczesności, zdaje się wykoncypowane celowo, żeby integrować nieustannie zmieniające się warunki społeczne. Ale to znaczy, że ono samo jest zmienne, zawsze tylko potencjalne, nigdy stabilne. Do zaskakująco zbieżnych wniosków dochodzi filozof Barbara Skarga w swojej rozprawie *Granice historyczności* — aporia między historią a prawdą odpada, gdy historia jest traktowana jako poszukiwanie prawdy, wtedy da się wnioskować: „Prawda jest wartością”⁴³.

Wartości na zawsze straciły swoją gwarantowaną przez metafizykę statyczność. Tylko w ukierunkowanym na przyszłość czynie kondensuje się taka wartość jako substancja płynna, która zawsze jest w ruchu. Wartościom nadaje się postać substancjalną tylko w *futurum*, więc przyszłości przypisuje się wszystko to, co jest zatracone w teraźniejszości: pełnię, twórczość, wolność oraz prawdziwą, świadomą siebie podmiotowość. Jest to całkiem ryzykowna operacja, bo znów esencja człowieka zostaje powiązana z procesem historycznym, co grozi jej desubstancjalizacją. Tak Miłosz pisze w swojej rozprawie:

Brzozowski pokazywał na swoim przykładzie, co się dzieje, kiedy historyczność tak się nasycza, że ma ambicję ogarnięcia wszystkiego. Nieuniknione jest wtedy to, czemu właśnie zdawała się zapobiegać: pytanie o sens istnienia jedynej istoty historycznej, człowieka⁴⁴.

Miłosz zwraca uwagę na niebezpieczeństwo reifikacji człowieka, pozbawienia jego esencji w systemie Brzozowskiego. Ten ostatni starał się uniknąć problemu przez umocnienie historyczności. Człowiek jest aktywnym napędem procesu historycznego, nigdy się nie poddaje właśnie tworzonej formie, zawsze występuje z nich, żeby tworzyć nowe formy, które potem też zostaną przewyżczone:

[...] człowiek wyrzuca poza siebie wyniki własnej swej twórczości — religię, sztukę, prawo itd., i traktuje je jako byty niezawisłe, którym on służy [...]. Uznanie tego jest [...] wcieleniem na nowo w człowieka tego, co wyłonił on z siebie, a zarazem jego wyzwoleniem⁴⁵.

⁴² Ibidem, s. 343.

⁴³ B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 2005, s. 233.

⁴⁴ C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów...*, s. 119.

⁴⁵ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, s. 48.

Ale Miłosz rozumie, że mimo oczywistych cech utopijnych rozważania Brzozowskiego zostają w immanencji historii — a esencja człowieka zostaje całkiem oddana tej immanencji (jest jej wytworem). Tu nie ma miejsca dla żadnej transcendencji. Tak przynajmniej da się określić światopogląd Brzozowskiego na etapie „skrajnego historyzmu”⁴⁶. Później, jak wiadomo, Brzozowski dopuści jednak element transcendencji.

W swojej próbie przezwyciężenia fatalnych skutków myśli historycznej przez zwiększenie samej historyczności Miłosz przypomina rozmyślenia Maxa Schelera z połowy lat 20. Scheler, zastanawiając się nad kryzysem „historyzmu”, zakładał, że

w koncepcji głoszącej z istoty konieczną względność wszelkiego historycznego „bytu” *jako takiego*, a nie *tylko* jego poznania, historyzm jako światopogląd jest tak samo przezwyciężony (przezwyciężony *przez samego siebie*), jak w teorii względności [...] „absolutny” mechanizm „absolutnego” świata ciał jest na zawsze przezwyciężony na rzecz związanych wyłącznie z prawami absolutnych powszechnych stałych [...] i centrów siły⁴⁷.

Przez swoją antymetafizyczność idea historyczności skonstruowała swego rodzaju metafizykę historii, przypisała „historycznej rzeczywistości *metafizyczny*[y] sens”⁴⁸. Z tego błędnego koła Miłosz uciekł w krainę poezji. Absolut, który chwilami jaśniej w epifanicznych momentach jego wierszy, nie ma wyłącznie racjonalnego uzasadnienia. Dlatego w figurach epifanii otwiera się perspektywa na inny wymiar, zawsze obecny jest pewien element transcendentny. W ten sposób Miłosz rozszerza koncepcję historyczności Brzozowskiego do sfery metahistorycznej lub też religijnej. Właśnie w tym kontekście należy rozumieć wyznanie ze *Zniewolonego umysłu*: „Jedyną poezją godną tej nazwy jest dzisiaj poezja eschatologiczna, to jest taka, która zaprzecza dzisiejszemu nieludzkiemu światu w imię *wielkiej przemiany*”⁴⁹. Niemal 30 lat później pisze on w tymże duchu:

Zdobywając się na przepowiednie, powiem, że spodziewam się szybkiego, w XXI stuleciu, radykalnego odwrótu od światopoglądu naznaczonego przede wszystkim przez biologię, a to dzięki nowo uzyskanej świadomości historycznej. Zamiast, jak to dzisiaj jest na-

⁴⁶ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski — drogi myśli*, Kraków 2011, s. 311.

⁴⁷ M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, red. S. Czerniak, A. Węgrzecki, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1990, s. 251–252.

⁴⁸ Ibidem, s. 257.

⁴⁹ C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 253.

gminne, pokazywać człowieka w jego cechach wspólnych z innymi wyższymi stworami łańcucha ewolucyjnego, podkreślana będzie wyjątkowość, niezwykłość i samotność tej niezrozumiałej dla siebie istoty, która bez ustanku wykracza poza swoją możliwość. Ludzkość coraz bardziej będzie żywić się sama sobą, coraz bardziej będzie kontemplować swoją całą przeszłość, szukając w niej klucza do własnej zagadki i wnikać przez **emпатиę** w dusze minionych pokoleń i cywilizacji. Zapowiedź tego można znaleźć w poezji XX wieku [podkr. — J.H.]⁵⁰.

Ta nowo zdobyta świadomość historyczna odwołuje się merytorycznie, ale i retorycznie, do wyobrażenia metahistorii. „Inna historyczność” Miłosza wywodzi się z dyskursu historyczności (nawiązuje pojęciem „empatii” do „solidarności” Brzozowskiego), ale przekracza ramy tej ostatniej. Dlatego właśnie poeta mówi o „podszewce świata”, o „drugim brzegu” historii⁵¹. Dostęp do tej sfery całkiem realnej, ale rzadko widzialnej na powierzchni, jest nam dany jedynie w modusie epifanicznej rewelacji, czyli w dyskursie poetyckim. Miłosz nieustannie mówi o oznakach nadchodzącej wielkiej przemiany, która obejmie najpierw sferę nauki, a potem już sytuację człowieka w przestrzeni i czasie. Brzmiące tu echa modeli mesjanistycznych Józefa Hoene-Wrońskiego, Adama Mickiewicza oraz, naturalnie, Oskara Miłosza, są tu całkiem nieprzypadkowe. Związek między wizją historyczną a wizją nadprzyrodzoną Mickiewiczowskich *Dziadów* był postulowany przez Miłosza już w *Ziemi Ulro* (1977). „*Dziady* są tak niezwykłym utworem, bo wymiar nadprzyrodzony i wymiar historyczny spotykają się. Obrzęd *Dziadów* i akcja polityczna”⁵².

Ten związek między życiem realnym a wymiarem metafizycznym został, według Miłosza, zagubiony w warunkach nowoczesnych społeczeństw, a mianowicie na Zachodzie, gdzie już od początku wieku coraz bardziej rozprzestrzeniała się kultura masowa, ze wszystkimi tego konsekwencjami, jakimi są: zanik życia duchowego, banalizacja kultury, brak wymiaru histo-

⁵⁰ C. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Kraków 2004, s. 110–111.

⁵¹ Por.: C. Miłosz, *Wiersze*, t. 4, Kraków 2004, s. 285; idem, *Podróżny świata*, s. 145; idem, *Gombrowiczowi*, s. 12. W tym liście do Gombrowicza czytamy też, że „drugiego brzegu historii nie ma”; w danym kontekście to jednak znaczy tylko tyle, iż nie można uciec od historii, że historyczność da się „przeżywać” tylko „historycznością”. Por.: A. Mencwel, *Dialog nie dopowiedziany: Gombrowicz i Miłosz*, w: *Poznanie Miłosza 2. Część druga 1980–1998*, red. A. Fiut, Kraków 2001, s. 149.

⁵² C. Miłosz, R. Górczyńska, op.cit., s. 148.

rycznego. W *Zniewolonym umyśle* zarysowuje się owa krytyczna postawa wobec otaczających młodego eseistę kultur, a w późniejszych książkach ta tendencja się nasila. Społeczeństwo, które zadowala się życiem w teraźniejszości, szybkim i zawsze dostępnym nasyceniem wymagań fizjologicznych i materialnych, istnieje w stanie *posthistoire*, w którym nie ma już żadnej twórczej świadomości historycznej. Przeciw tym tendencjom Miłosz występuje, kształtując swoją wizję wielkiej „odnowy”⁵³, czyli „spełnienia się historii”⁵⁴, oraz kładąc nacisk na syntetyczne ujęcie człowieka i historii.

Oprócz tego zamierza nadawać naszemu istnieniu strukturę, nasilając przeciwności, formułując próby, dzięki którym możemy zdawać sobie sprawę z tego, które wartości są dla nas prymarne: „[...] dopiero świadomość niebezpieczeństw, jakie czyhają na to, co kochamy, pozwala przeniknąć wymiar czasu”⁵⁵ — pisze w *Świadectwie poezji...* Dla Miłosza, jak zresztą i dla innych przedstawicieli polskiej myśli historycznej, nie ma istnienia historycznego bez ryzyka. Społeczeństwo lub cywilizacja istniejące bez ryzyka — jeżeli takie w ogóle są możliwe — nie istnieją w wymiarze historycznym. Właśnie z tego powodu epifaniczne motywy połączenia rzeczywistości i ponadhistorycznego wymiaru sensu, które u Miłosza z reguły są związane z toposem idyllicznym (jak np. w przytoczonym wyżej wierszu *Mittelbergheim*), nie mogą trwać, bo idylli i historii nie można ze sobą pogodzić. U Miłosza i u Brzozowskiego (również u Stanisława I. Witkiewicza i innych), dominuje ten „patos nowoczesnego świata”⁵⁶, patos świadomej pracy historycznej, bez której nie da się konstruować żadnych wartości, nie da się przydawać naszemu życiu żadnego sensu.

Największym niebezpieczeństwem dla człowieka nowoczesnego — mimo wszystkich katastrof i wojen, mimo nazizmu i bolszewizmu — jest ahistoryczność, koniec świata historycznego pod znakiem nowoczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego. Odwołuję się jeszcze raz do Brzozowskiego, który pisał o tym w swojej *Legendzie Młodej Polski...*:

Wrogiem najgroźniejszym jest dziś życie *bez historycznego planu*, miękki i bezkostny subiektywizm. Brak kulturalnej, historycznej woli, brak męstwa, odległych historycznych perspektyw — oto ce-

⁵³ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paryż 1985, s. 210.

⁵⁴ C. Miłosz, *Ręk myśliwego*, s. 96.

⁵⁵ C. Miłosz, *Świadectwo poezji...*, s. 10.

⁵⁶ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, s. 673.

chy, rzucające się w oczy w nowoczesnej europejskiej psychice kulturalnej⁵⁷.

Nie zaskakuje, że Miłosz był wierny tej perspektywie. I właśnie dlatego w swoich marzeniach o „wielkiej przemianie” kładł nacisk na perspektywę historyczną, bez której nie mógł wyobrazić sobie pełnego, idealnego istnienia człowieka. Warto zaznaczyć, że tę utopijną perspektywę widać już dość wyraźnie u Brzozowskiego, który — prefigurując ideę Miłosza o zwiększeniu historyczności — zakładał, iż ludzkość wieku XX żyje „w czasach przejścia z przeddziejów w dzieje” i że „zbliża się [...] epoka zupełnego i całkowitego stanowienia o sobie ludzkości”⁵⁸.

Dążenie Miłosza do rozszerzenia myślenia historycznego — które w swojej konkretnej postaci wywodzi się z myśli Brzozowskiego — ma swoje odpowiedniki w ogólnym kryzysie paradygmatu filozofii historii. Ujawniało się to wyraźnie w myśli połowy XX w., wskutek wyczerpania filozoficznego historyzmu oraz dyskredytacji tradycyjnych sposobów przydawania sensu historii. Krótko mówiąc, Miłosz znalazł się gdzieś między modnym wówczas kierunkiem filozofii egzystencjalnej a kontynuatorami heglizmu i materializmu historycznego. Zapewne niełatwo było unikać tej dychotomii i z punktu widzenia czysto filozoficznego postawa Miłosza wydaje się dość niekoherentna. Nie jest to jednak problem, ponieważ dyskurs poetycki pozwala mu wychodzić ze ścisłych granic argumentacji logicznej. Przez figurę innej historyczności Miłosz stara się przezwyciężyć kryzysową sytuację, w której znalazło się myślenie o historii i historyczności po II wojnie światowej.

Barbara Skarga w swojej rozprawie *Granice historyczności* przedstawia Heideggerowską interpretację pojęcia *aletheia* jako próbę określenia „granic historyczności”⁵⁹. Autorka nie odwołuje się wprawdzie do Miłosza, jednak łączy ją z Miłoszem zagadnienie rozwinięcia oraz jednoczesnej kontroli historyczności, można by powiedzieć: jej poskromienia. Mówiąc o stosunku Czesława Miłosza do Martina Heideggera, nie twierdziłbym, że chodzi tu o jakiś wpływ. Chodzi raczej o zbieżną konstelację:

⁵⁷ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, t. 1, Kraków 2001, s. 26.

⁵⁸ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, s. 328. Podobną myśl znajdujemy w przedmowie Brzozowskiego do swojego tłumaczenia *Przyświadczeń wiary* J.H. Newmana, gdzie to przejście przedstawia się mu jako „wielkie uczłowieczenie świata, zareabsorbowanie przyrody przez człowieka, historię, zbiorowe życie” (S. Brzozowski, *John Henry Newman (przedmowa tłumacza)*, w: J.H. Newman, *Przyświadczenia wiary*, przeł., przedmowa S. Brzozowski, Lwów 1915, s. 88).

⁵⁹ Por. B. Skarga, op.cit., s. 226.

obaj autorzy poszukują wyjścia z reifikowanego pojmowania historii, jak również z egzystencji pozbawionej historyczności (Miłosz), czyli „niewłaściwie historycznej” (Heidegger)⁶⁰. Oczywiście Miłosz, chociaż chyba nie czytał niemieckiego oryginału, znał podstawy filozofii Heideggera. Świadczą o tym jego wyznania w rozmowach z Aleksandrem Fiutem oraz z Renatą Gorczyńską⁶¹. Ważna była dla niego przede wszystkim postawa krytyki kultury: teza, iż człowiek utracił kontakt z bytem, że byt „uciekł” przed człowiekiem nowoczesnym⁶². Problem ten Heidegger ujmuje w pojęciu *aletheia*. W *Byciu i czasie* (1927) wprowadza je jako pojęcie prawdy, która nie odnosi się do sfery epistemologicznej, lecz do sfery bytu / istnienia⁶³. Posługując się specyficzną zetymologizowaną interpretacją tego pojęcia, przedstawia je jako „nieukrycie tego, co istnieje” („die Unverborgenheit des Seienden”). Heidegger rozwija tę koncepcję w latach 1942–1943 na wykładach poświęconych greckiemu filozofowi Parmenidesowi.

To, co przedstawia *aletheia*, można się zobaczyć w pełni tylko na „skrajnych granicach bytu” („an den äußersten Rändern des Seienden”)⁶⁴. Właśnie w przywołanej figurze Heidegger spostrzega „różnicę wszelkich różnic” („den Unterschied aller Unterschiede”)⁶⁵, a mianowicie różnicę między byciem (*Sein*) i bytem (*Seiendes*). Zdaje się, że ta różnica u Heideggera pełni funkcję podobną do różnicy między „zabójcą” a „inną” historycznością u Miłosza. Obie koncepcje przedstawiają ideę „pełni”, która wypracowuje się przez rozróżnienie, określające najpierw sferę zamkniętą (byt / immanentna historyczność), żeby stąd projektować sferę otwartą, która wykracza poza ramy koncepcji wyjściowej (bycie / „inna historyczność”). Ta pełnia i otwartość wcale nie są amorficzne, bo odróżniają się wyraźnie od tego, co u Heideggera nazywa się „nieprzeznaczoną całością bytu”⁶⁶. Ta otwarta przestrzeń jest zarówno dla Heideggera, jak i dla Miłosza, sferą właściwej, istotnie zrozumianej historii.

Wyciągnijmy z tego wnioski: ważny problem zniszczenia substancji (a przez to wartości, esencji człowieka) w procesie historycznym zostaje rozwiązany, lub raczej zniesiony, za pomocą

⁶⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1977, s. 517.

⁶¹ Czesława Miłosza *autoportret przekorny*, s. 52.

⁶² C. Miłosz, R. Gorczyńska, op.cit., s. 205, 305 („sprawa ucieczki Bytu”). Trzeba jednak zaznaczyć, że z punktu widzenia filozoficznego tu należałoby raczej mówić o utracie kontaktu z „byciem” (*Sein*), a nie z „bytem” (*Seiendes*).

⁶³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 290–291.

⁶⁴ M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1982, s. 241.

⁶⁵ Ibidem, s. 225.

⁶⁶ Ibidem („das bestimmungslose Ganze des Seienden”).

manipulacji samym pojęciem historii. Jeżeli historia, jak czytamy u Heideggera, jest „zmianą istoty prawdy”⁶⁷ — nie musimy już dbać o możliwą utratę „wartości”, czyli „substancji”. Zauważmy przy tym, że w Heideggerowskim myśleniu o historii kategoria wartości jest zbędna, nawet szkodliwa, ponieważ przypisuje on dziejom niezależną od nas substancję. Dlatego myślenie wartościami dla Heideggera jest „największym błuźnierstwem wobec bycia, które można sobie wyobrazić”⁶⁸.

Pozwoliłem sobie mówić w tym kontekście o „manipulacji” pojęciem historii, bo w zasadzie to rozwiązanie jest możliwe tylko wtedy, gdy **po pierwsze**, zachowujemy nowoczesne pojęcie historii jako procesu, któremu możemy przypisać jakiś sens, a **po drugie**, pożegnamy się z „wąskim”, „powierzchnowym” definiowaniem tego pojęcia przez Hegla, pozytywistów, wierzących w postęp ściśle materialny, techniczny. To całkiem inna ontologia dziejów, czyli historyczności. Ważne, że jest ona równie oddalona od heglowskiej (a tym bardziej od marksistowskiej) koncepcji dziejów, jak od ponowoczesnego rozmywania historii pod znakiem *postbistoire*.

Strategia Miłosza sytuuje się gdzieś między konstruktywistyczną perspektywą Brzozowskiego⁶⁹, z jej naciskiem na światową pracę, a ontologiczną perspektywą Heideggera. Znów jesteśmy między „ruchem” i „bytem”, czy — według Heideggera — raczej „byciem”. Może nie jest to perspektywa zbyt przekonująca pod względem analitycznym — mówienie o „drugim brzegu” historii albo o *alethei* jaskrawo wychodzi poza ramy zrozumiałego dyskursu naukowego. Z punktu widzenia poetyckiego jest ona jednak bardzo owocna, bo słowo poetyckie, w odróżnieniu od słowa filozoficznego lub naukowego, jest w stanie „chwilami [...] chwytając jedność” przeciwieństw między ahistoryczną esencją i przelotnym ruchem.

Drugorzędne jest to, czy nasz sposób patrzenia na świat ma jakąś podstawę ontologiczną, dopóki myśl ontologiczna nadaje naszym aktom moralnym, estetycznym, filozoficznym formy oraz kierunki⁷⁰. Swoją ideą pełniejszej świadomości historycznej Miłosz sprzeciwiał się ahistoryczności i bezkulturowości,

⁶⁷ Ibidem, s. 80 („der Wandel des Wesens der Wahrheit”).

⁶⁸ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, w: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, s. 349 („die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt”).

⁶⁹ Por. E.M. Swiderski, *Was Brzozowski a „constructionist”? A contemporary reading of Brzozowski's „philosophy of labour”*, „Studies in East European Thought” 2011, t. 63, nr 4, s. 336–339.

⁷⁰ J. Patočka, *Éternité et historicité*, przeł. z czeskiego E. Abrams, Lagrasse 2011, s. 128–129.

zagrożącej Polsce postkomunistycznej (oraz całemu światu, ale wcześniej chyba był on zdania, że kultura materialistyczna nie została jeszcze zakorzeniona w Europie Środkowo-Wschodniej). Droga do doświadczenia pełni historycznej prowadzi przez kulturę, przez dziedzictwo kulturowe, a celem poezji jest wtedy, jak pisze Miłosz w *Świadectwie poezji*..., „przeniknąć wymiar czasu i w każdej rzeczy przez nas widzianej, dotykanej, czuć obecność minionych pokoleń”⁷¹.

Wnioski Miłosza dotyczące kultury i poezji, wynikające z jego koncepcji innej historyczności, są zaskakująco zbieżne z koncepcją „wielkiego czasu”, której autorem jest rosyjski literaturoznawca i filozof Michaił Bachtin. „Wielki czas” to jest inny wymiar historyczny, w którym staje się możliwa aktualizacja wszystkich sensów — niewyczerpalny i nigdy nie kończący się dialog⁷². „Wielki czas” Bachtina przypomina przytoczone przez Skargę „Pola Elizejskie” Ricoeura, gdzie „wszyscy filozofowie są sobie współcześni i wszystkie komunikacje wzajemnie możliwe”⁷³. Podobne stanowisko „wobec myśli, wartości kulturalnych” Brzozowski znalazł u Hegla: „**każda** budziła pamięć wszystkich innych [...]”⁷⁴. **Warunkiem takiego podejścia do historii kultury** — i tym samym do zagadnienia miejsca człowieka w historii — jest „odkrycie” (*ouverture*) ciasnego horyzontu naszej egzystencji⁷⁵. Wszystkie te starania Brzozowskiego, Miłosza, Heideggera, Bachtina muszą być rozumiane jako próby ratowania wymiaru historycznego w refleksji o człowieku w dobie, kiedy tradycyjne koncepcje filozofii historii i ujęcia istoty człowieka zostały wyczerpane albo zniweczone.

JENS HERLTH

Czesław Miłosz In The Search for Another Historicity

The article presents an analysis of the concept of “historicity”, which seems to be crucial for the understanding of the philosophical foundations of Miłosz’s work. The poet’s intention is to find a solution for the double dilemma of modern historical imagination: on the one hand, you should not become prey to the “murderous *historicité*”, but on the other, human life, when totally deprived of the historical dimension, seems to be empty and worthless. Miłosz found a solution of the dilem-

⁷¹ C. Miłosz, *Świadectwo poezji*..., s. 10.

⁷² M. Bachtin, *K metodologii gumanitarnych nauk*, w: *Ėstetika slovesnogo tvorčestva*, Moskva 1986, s. 392.

⁷³ Por. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1955, s. 71.

⁷⁴ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii*..., s. 319.

⁷⁵ P. Ricoeur, *op.cit.*, s. 71.

ma in Stanisław Brzozowski's philosophy, especially in his idea of of indispensability of historical consciousness, that is of "amplification" of historicity. The paradoxical, at first sight, attempt to overcome the disastrous consequences of historical thought through amplification of historicity itself, is seen in a wider contest of 20th-century philosophical investigations (Michaił Bachtin, Martin Heidegger, Barbara Skarga). It turns out that poetic discourse is the right place for its realization.

Keywords: Czesław Miłosz, Stanisław Brzozowski, historicity, philosophy of history.

Jens Herlth — profesor na Université de Fribourg. Zajmuje się literaturą polską, rosyjską, komparatystyką oraz historią idei. Główne publikacje: *Ein Sänger gebrochener Linien. Iosif Brodskijs dichterische Selbstschöpfung* (2004), *Stanisław Brzozowski 1878–1911* (numer specjalny „Studies in East European Thought”, oprac. z E. Świderskim, 2011), *Terrorism and Narrative Practice* (oprac. z T. Austenfeld, D. Daphinoff, 2011), *Autorité et modernité* (oprac. z R. Müller Farguell, 2011).
e-mail: jens.herlth@unifr.ch